گستره‌ی همگانی در نگرش انتقادی هابرماس

بابک احمدی



یورگن هابرماس

هدف این مقاله معرفی بحث یورگن هابرماس درباره‌ی Öffentlichkeit (به انگلیسی Public Sphere) است که آن را «گستره‌ی همگانی» یا «فضای همگانی» می‌نامیم. بحث هابرماس در کتابی با عنوان **دگرگونی ساختاری در گستره‌ی همگانی** مطرح شده است.[1] این کتاب که به سال ۱۹۶۲ منتشر شده، بازنویسی متن پایان‌نامه‌ی دانشگاهی هابرماس در رشته‌ی جامعه‌شناسی است که به راهنمایی ولفگانگ آبندروت تهیه شده بود.

۱. نظریه‌ی گستره‌ی همگانی

هابرماس از گستره یا فضایی اجتماعی یاد می‌کند که «میان دولت و جامعه‌ی مدنی قرار می‌گیرد و کارکرد فعال اجتماعیش وابسته است به تمایز قطعی و شکاف میان آن دو». این گستره مجموعه‌ای است از کنش‌ها و نهادهای فرهنگی که البته کارکردهای «غیر فرهنگی» یعنی نقش‌های سیاسی – اجتماعی و اقتصادی نیز می‌یابند. این کارکردها «جنبه‌ی عمومی» یا «همگانیت» دارند که در بهترین حالت از نفوذ نیروها و نهادهای دولتی مستقل و مصون هستند. در عین حال نهادهای گستره‌ی همگانی دارای «آن استقلال زندگی شخصی و خصوصی که ویژه‌ی جامعه‌ی مدنی است» نیستند.[2] گستره‌ی همگانی فضای اظهارنظر (و به گونه‌ای آرمانی اظهارنظر آزادانه)، مکالمه، بحث و چاره‌جویی در

مسائل همگانی است. هر کس بالقوه حق و قدرت شرکت در این فضا را دارد، و باز به گونه‌ای نظری و آرمانی هیچ کس را امتیازی نسبت به دیگران در این فضا نیست. چنین موقعیتی که نقش دولتمردان یا عناصر سرمایه‌دار و با نفوذ را هم‌ارز نقش «شهروندان عادی» می‌کند، تنها بر همان شکاف نهادهای سیاسی و جامعه‌ی مدنی استوار است.

بحث هابرماس به گونه‌ای خاص از گستره‌ی همگانی بورژوایی یا مدرن است که « از نظر تاریخی بر بستر تنشی شکل گرفته که جامعه‌ی مدنی و دولت را رویاروی هم قرار می‌داد ».[۳] از دیدگاه نظری در صورتبندی‌های اقتصادی – اجتماعی پیشین نیز این گستره‌ی مستقل تا حدودی وجود داشت. هابرماس در نخستین فصل کتابش بنا به ضرورت بحث به نمونه‌هایی اشاره کرده است. به عنوان مثال به « آن گستره‌ی همگانی که ساختارش استوار است به نمایندگی شاهان یا امیران در روزگار فئودالیسم».[۴] اما شکل کامل فضای همگانی محصول سده‌های اخیر است که در انگلستان، فرانسه، آلمان و دیگر کشورهایی شکل گرفت که در آن‌ها وجه تولید کالایی تعمیم می‌یافت و مناسبات تولیدی و اجتماعی سرمایه‌داری کامل می‌شد. در کتاب هابرماس بیشتر بحث بر زندگی فرهنگی و اجتماعی سه کشوری متمرکز شده که در بالا نام بردم. نهادهای گستره‌ی همگانی بورژوایی را افراد ساخته‌اند و نه دولت‌ها. هرچند از دیدگاه تاریخی همواره و در تمام موارد نمی‌توان از تقابل گستره‌ی همگانی و دولت یاد کرد و در مواردی – نه چندان زیاد – دولت‌ها بنا به ضرورت‌ها و نیازهایی به گسترش فضای باز سیاسی و امکان مکالمه در گستره‌ی همگانی یاری کرده‌اند. به هرحال این نکته‌ای مهم است که نهادهای این گستره در بنیان خود فرهنگی هستند و میان منافع خصوصی و قدرت همگانی فضایی ویژه‌ی خود ساخته‌اند.

مهمترین نقش را در گستره‌ی همگانی، نشریه‌ها و روزنامه‌ها داشتند.[۵] هابرماس هرچند موجز، اما دقیق، از این نقش یاد کرده و نشان داده که چگونه براساس منافع اقتصادی و ضرورت تبلیغ و معرفی کالاها و خدمات، نشریه‌هایی – خاصه در انگلستان – شکل گرفتند که به سرعت کارکردهایی ویژه‌ی خود یافتند. جدا از نشریه‌ها می‌توان از نهادهایی یاد کرد چون باشگاه‌های صنفی، باشگاه‌های تفریحی، انجمن‌های فرهنگی، اتحادیه‌هایی که براساس دفاع از حقوق فرهنگیان (از آموزگاران و استادان تا نویسندگان و دانشمندان) ایجاد می‌شدند و به سرعت «دفاع از آزادی بیان » را در دستور کار خویش می‌یافتند و « در آن‌ها موقعیت فرهنگی متمایزی به بیان درمی‌آمد» و نیز واحدهای انتشاراتی، مدارس خصوصی (تا آنجا که سیاستی مستقل پیش می‌گرفتند) و... این همه نهادهایی بودند که در آغاز رشد گستره‌ی همگانی مدرن نقش مهمی به عهده داشتند.[۶]

نقش مستقل نهادهای گستره‌ی همگانی به معنای دقیق و کامل خود محصول

فرهنگ روشنگری سده‌ی هجدهم است. یعنی روزگاری که بحث نقادانه درباره‌ی «افکار عمومی» آغاز شد و همپای این بحث، ایده‌ای نیز (همخوان با آزاداندیشی روشنگران) پدید آمد: تمایز میان عقیده‌ی فردی و «افکار عمومی» یا آنچه افکار عمومی فرض و معرفی می‌شود، نباید موجب سرکوب عقیده و آزادی بیان گردد.[۷] پیشنهاده‌ی اصلی این «آزادی» چنین بود: عقیده هرچه هم که مخالف عقاید و افکار همگان باشد محصول «زندگی اجتماعی و فرهنگ امروز» است و نمی‌تواند یکسر از بند ارزش‌های مسلط اجتماعی، اخلاقی، دینی و سیاسی بگریزد. گوش سپردن به عقاید تازه تا حدودی در حکم شنیدن آواهای دیگر است. درست است که عقیده‌ی همگان فراتر از خواست‌ها، نیازها، اشتیاق‌ها و باورهای فردی می‌رود، اما نمی‌توان به نامش سرکوب عقاید فردی را پذیرفت، بل باید به ارزیابی و ارزش گذاری آن‌ها پرداخت. این خواست پرشور آزادی بیان که روشنگران هریک به گونه‌ای و تا حدی منادی و هوادارش بودند، موجب شکل گیری منطقی تازه شد: منطق گفتگو در حد نهادهای گستره‌ی همگانی. هابرماس یادآور شد، که تا سده‌ی هفدهم واژه‌ی فرانسوی Publique به معنای مخاطب بود. خواننده‌ی کتاب‌ها و نشریه‌ها، تماشاگر و شنونده‌ی آثار هنری و فرهنگی «پوبلیک» محسوب می‌شدند و این واژه در واقع به معنای «مصرف کننده‌ی فرهنگ» به کار می‌رفت. اما در روزگار روشنگری واژه معنایی یافت که امروز هم از آن استفاده می‌شود: همگان یا «عموم مردم» که آفریننده‌اند.[۸]

پیچیدگی بحث از گستره یا فضای همگانی اینجاست که هرچند در حد تعریف آغازین و در شروع بررسی از کارکرد نهادها یاد می‌کنیم، اما فضای همگانی صرفاً مجموعه‌ای از نهادها نیست. کنش فردی در ابراز نظرمان در محل کار، یا در مدرسه و دانشکده، یا میان دوستان و افراد خانواده لحظه‌ای است از گستره‌ی همگانی. این نکته به ویژه زمانی آشکار می‌شود که بکوشیم به عقایدمان جنبه‌ی اجتماعی و همگانی بخشیم. گستره‌ی همگانی زنجیره‌ای است از اشکال «کنش ارتباطی» که هرچند در بسیاری از موارد شکل نهادی به خود می‌گیرند، اما در موارد مهمی نیز چنین نمی‌شوند.[۹] نمی‌توان افکار عمومی را به کارکرد نهادهای گستره‌ی همگانی فرو کاست (هرچند مجموعه‌ی کارکردها از مهمترین عناصر تعیین کننده‌ی افکار عمومی محسوب می‌شوند). یکی از اندیشگران مکتب فرانکفورت فردریش پولوک به سال ۱۹۵۵ مقاله‌ای با عنوان «پژوهش تجربی افکار عمومی» منتشر کرد و در آن از اهمیت «روش‌های تازه‌ی استنتاج افکار عمومی» بحث کرد.[۱۰] او تا حدودی مفهوم مدرن افکار عمومی را قابل قیاس با مفهوم «اراده‌ی همگانی» دانست که ژان ژاک روسو آن را «فراتر از اراده‌ی مجموعه‌ی افراد جامعه» می‌شناخت. پولوک افکار عمومی را «گوهر روح عینی» دانست که «مناسبات اجتماعی و آرایش قدرت و حتی اشکال آگاهی» را منعکس می‌کند. هابرماس نیز با تعریفی همانند، افکار عمومی را به

کارکرد نهادهای فرهنگی (و از آن میان کارکرد نهادهای گستره‌ی همگانی) تقلیل نداد. او بر این نکته تأکید کرد که فضای همگانی که میان زندگی خصوصی و زندگی همگانی **سازنده‌ی** افکار است، اعتباری ویژه دارد: اینجا سخن **عقلانی** درباره‌ی فرهنگ شکل می‌گیرد، پس می‌توان گفت که این فضا «گستره‌ی قدرت همگانی است».[11] مفهوم قدرت در حد سخن سیاسی مطرح می‌شود. هابرماس خود از «تکامل گستره‌ی همگانی بورژوایی به **موقعیت** گستره‌ی همگانی سیاسی» بحث کرده،[12] و در واقع تمامی فصل ششم کتابش درباره‌ی تکامل و کارکرد سیاسی گستره‌ی همگانی است.

همپای پیچیده‌ترشدن شیوه‌های تولید و رشد تکنیک، نهادهایی تازه براساس کارکردهای فرهنگی جدیدی ظهور کرد. تکامل ابزار ارتباطی جدید و رسانه‌های همگانی که همراه شد با رشد سوادآموزی (گسترش خوانندگان کتاب‌ها، نشریه‌ها، ظهور نشریه‌های تخصصی، وسعت کار نهادهای آموزشی و دانشگاهی) منطقاً باید وزنه و اعتبار ویژه‌ای به گستره‌ی همگانی می‌بخشید. یکی از اهداف مهّم کتاب هابرماس یافتن پاسخ به این پرسش است: چرا چنین نشد؟ بحث از رسانه‌های همگانی جایگاه مهمی در کتاب هابرماس دارد،[13] اما باید توجه داشت که از زمان انتشار کتاب تا امروز (خاصه با رخداد «انقلاب انفورماتیک») مباحث بسیار مهمی در این زمینه ارائه شده‌اند و می‌توان باری دیگر و از زاویه‌ای تازه به این نکته توجه کرد.[14] نکته‌ی مهم دیگری که در این سال‌های طولانی پس از انتشار کتاب هابرماس (بیش از سه دهه) موضوع بحث اندیشگران بوده و در کتاب جز اشاراتی بدان نیامده، نسبت و تاثیر متقابل رسانه‌های همگانی با پدیده‌ای است که تئودور آدورنو و ماکس هورکهایمر آن را «صنعت فرهنگ» نامیده‌اند. این نکته‌ای است که در هر رویکرد نظری تازه به گستره‌ی همگانی در مرکز توجه قرار می‌گیرد.

ضعف و زوال قدرت گستره‌ی همگانی در سده‌ی اخیر نکته‌ی بسیار مهمی در بحث هابرماس است. در پایان سده‌ی هجدهم و در تمامی سده‌ی نوزدهم به دلیل مبارزات فراکسیون‌های بورژوازی، فضای همگانی اهمیت زیادی داشت. از یکسو مقابله‌ی سیاسی (براساس برنامه‌های متمایز) این فراکسیون‌ها و از سوی دیگر آن بخشی از مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر که بر بستر پیکار دمکراتیک پیش می‌رفت، قدرت گستره‌ی همگانی را تضمین می‌کرد. می‌توان از برخی نوشته‌های مارکس چنین نتیجه گرفت که فراکسیون‌های طبقات حاکم را تنها باید از راه کارکرد سیاسی آن‌ها شناخت.[15] به هررو مشروعیت و صلاحیت تصمیم‌های دولتی نیازمند «بحثی گسترده» بود که نمی‌توانست در پارلمان محدود بماند. این تصمیم‌ها باید به آزمون بحث و پذیرش «مردم» درمی‌آمد. از این رو نظر انتقادی همگان باید پذیرفته و ممکن می‌شد. هرچند این پله‌ی آزادی بیان به هیچ رو کامل و مصون از تعرض‌ها نبود، اما در خود هسته‌ای از «خرد انتقادی» را می‌پروراند. با تکامل

سرمایه‌داری صنعتی، منافع بخش‌ها یا فراکسیون های بورژوازی یکدست‌تر شد و آن‌ها مبارزه را به آزمون برنامه‌ها در حد نهادهای «قانونی» (به‌ویژه پارلمان) محدود کردند. نهادهای گستره‌ی همگانی – به‌ویژه رسانه‌های همگانی – کارکردی «غیرسیاسی» و سرانجام «موقعیتی مشورتی» یافتند. در بسیاری از موارد گستره‌ی همگانی تنها «منعکس کننده» و سخنگوی نظریات احزاب سیاسی شد که در حد نهادهای قانونی فعالیت می کردند. احزاب به نام «افکار عمومی» یا «خواست عمومی» در دوره‌هایی خاص – انتخابات یا بحران های سیاسی – از نهادهای گستره‌ی همگانی «سود می جستند». هابرماس نوشته است که «در جامعه‌ی معاصر، افکار غیرعمومی تبدیل به افکار عمومی نمی شوند مگر اینکه احزاب آن‌ها را دوباره شکل دهند».[۱۶]

از سوی دیگر این فراشد انفعال گستره‌ی همگانی همراه شد با دخالت روزافزون دولت در زندگی اقتصادی. با پیشرفت برنامه‌ریزی های اقتصادی و رشد نقش فعال دولت در تولید، مباحث پارلمان بیشتر جنبه‌ی «فنی» به خود گرفت. از صراحت بیان سیاسی و بحث در بنیان‌های عقیدتی کاسته شد. گستره‌ی همگانی نیز یا در توجیه کنش‌ها و برنامه‌های دولت در زمینه‌ی زندگی هرروزه به کار رفت، یا در روزگار بحران‌ها و خاصه جنگ‌ها به گونه‌ای آشکار دامنه‌ی کارش محدود شد (مثال: موقعیت رسانه‌های همگانی غرب در جنگ خلیج فارس در آغاز سال ۱۹۹۱). به عنوان گرایشی درازمدت و تاریخی می‌توان دید که در این سده از شدت تقابل دولت و جامعه‌ی مدنی کاسته شد و کارکرد گستره‌ی همگانی که بر این تقابل استوار بود، دگرگون شد.[۱۷] هابرماس در این مورد از «باز فئودالی شدن گستره‌ی همگانی» یاد کرده است. اشاره‌اش به کارکرد محدود، کنترل شده و غیر سیاسی گستره‌ی همگانی است. کارکردی که پیش از ظهور گستره‌ی همگانی بورژوایی در سده‌های میانه وجود داشت، و می‌توان گفت که در روزگار ما نظارت تکنولوژیک (بر بنیان تکنیک یا «نقشه‌ای که باید تحقق یابد») ارتباط پراتیک (کنش متقابل یا ارتباط براساس مکالمه و چاره‌جویی) را شکست داده است. اکنون نکته‌ای مهم پیش روی ماست: آیا کنش ارتباطی یا کنش متقابل امکان بازسازی گستره‌ی همگانی را می‌دهد؟[۱۸] هابرماس در واپسین نوشته‌هایش نشان داده است که این پرسش تنها سیاسی نیست، بل «در گوهر خود پرسشی است اخلاقی».

بازسازی. این واژه بیانگر ایده‌ای است که به کل اندیشه‌ی فلسفی، اخلاقی و سیاسی هابرماس مرتبط می‌شود. هنگامی که او از «ضرورت پیشبرد طرح ناتمام مدرنیته» یاد می‌کند، به گونه‌ای سنت اندیشه‌ی نقادانه‌ی روشنگری را ادامه می‌دهد. البته هابرماس به «مباحث انتقادی درباره‌ی مدرنیته» توجه دارد، به هر رو ادامه‌دهنده‌ی راه پیشروان نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت است و شاگرد آدورنو. اما نکته‌ی مهم اینجاست که

هابرماس در برابر بدبینی آپوکالیپتیک آدورنو و هورکهایمر در کتاب **دیالکتیک روشنگری** مدافع میراث روشنگری است. واژه ی ساختار در عنوان کتاب **دگرگونی ساختاری گستره ی همگانی** بیشتر «موقعیتی تاریخی» را مطرح می کند که «دگرگون شدنی» است. او نشان می دهد که ساختار موجود گستره ی همگانی - وابسته به تکامل سیاسی بر زمینه ی یک صورتبندی تاریخی ویژه - اکنون تنها حقیقتی جامعه شناسیک است و نه فلسفی،[19] و نمی تواند **اصل** محسوب شود.

۲. سیاست چون پراتیک

گستره ی همگانی استوار است به آزادی عقیده، بیان و بحث، و نیز پذیرش منطق مکالمه. این همه در جامعه ی مدرن بیش و کم به دست آمده اند (نه چندان آسان، نه به گونه ای کامل و باز نه به این معنا که دیگر به خطر نمی افتند). به هررو خواست هایی مشروع به حساب می آیند و مهمتر، یکی از معیارهای مشروعیت و صلاحیت اقتدار سیاسی هستند. البته سرسخت ترین مدافعان نظام موجود نیز مدعی نیستند که آزادی کنش ارتباطی به گونه ای کامل و در تمام سطوح به رسمیت شناخته شده است. یکی از اهداف هابرماس در نگارش کتاب **دگرگونی ساختاری گستره ی همگانی** جستجوی تبارکنش آزاد ارتباطی بود. کار او فقط پژوهشی تاریخی نبود. خودش گفته که کتاب «کاوشی ساختاری» است، به این معنا که نتیجه ی کار باید امکان دگرگونی های فضای همگانی را روشن کند. در این زمینه کار او محدود به این فضا (و این کتاب) نماند، بل در تمامی آثاری که از آن، پس نوشت کنش ارتباطی یکی از درونمایه های اصلی بحث بوده است.

کار هابرماس در کشف «تکامل ساختار گستره ی همگانی» تا حدودی یادآور کار هانا آرنت است. آرنت در کتاب **موقعیت انسانی** (۱۹۵۸)[20] از گستره ای یاد کرده که در آن بحث عقلانی و نقادانه پیش می رود. الگویش «دولت - شهر» یونان باستان بود و تا حدودی نتیجه می گرفت که گستره ی همگانی «در بهترین شکل خود» با دولت یکی می شود، دولتی که هیچ شکافی از جامعه جدایش نمی کند. شرح هابرماس از دگرگونی های تاریخی مفهوم سیاست (و در نتیجه بحث او از کنش ارتباطی و گستره ی همگانی) همانندی هایی با اندیشه ی آرنت دارد، اما در نکته ای مهم از او جدا می شود: هابرماس دولت - شهر یونانی را شکل آرمانی زندگی سیاسی نمی داند. هانا آرنت در مقاله ای درباره ی والتر بنیامین نوشته است: « polis یا دولت - شهر یونانی به هستی خود در ژرفای زندگی سیاسی ما ادامه می دهد، یعنی در اعماق این دریا. تا زمانی که ما واژه ی politique را به معنای سیاست به کار می گیریم آن هستی ادامه خواهد یافت».[21] در این نظر هیچ گونه شور شاعرانه ی نهفته نیست، بل صریحترین شکل بیان دیدگاه کلی آرنت

درباره‌ی فعلیت ایده‌ی یونانی آزادی سیاسی است.


هانا آرنت

اما هابرماس هرچند اهمیت سخن سیاسی یونان باستان را می‌پذیرد، از «الگوی مدرن» سویه‌ی همگانی زندگی بورژوایی آغاز می‌کند و نه از «الگوی کلاسیک» یا گستره‌ی همگانی یونانی.[۲۲] نکته‌ی مهم برای او اصول الگوی کلاسیک نیست، به تقابل‌های همگانی / خصوصی، دولت / جامعه، شهروند / انسان از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی مدرن می‌اندیشد و از پیشنهاده‌های زندگی سیاسی امروزی نقدی عقلانی و انسانگرا می‌کند. این روش به سنت روشنگری و به مباحث «حقوق طبیعی» بازمی گردد.[۲۳]

«آیین کلاسیک» عنوانی است که هابرماس به برداشت یونانیان از سیاست داده و از آن در مقاله‌ای با عنوان «آیین کلاسیک سیاست در نسبت آن با فلسفه‌ی اجتماعی»[۲۴] بحث کرده است. به گمان هابرماس یونانیان سیاست را همچون «امری اخلاقی» و بر بنیانی اخلاقی مستحکم می‌کردند. آنان سیاست را از قاعده‌های بنیادین تمایز نیک و بد جدا نمی‌دانستند. در آیین کلاسیک، سیاست چونان پراتیک (به معنایی که ارسطو مطرح می‌کرد) وجود داشت و نه همچون تکنیک. یعنی سیاست کنش مشترک (praxis) مردمان بود که پس از گفتگو و بحث (Lexis) میان شهروندان دولت - شهر (Polis) در جایگاهی همگانی (agora) چه بسا به نتایجی عملی می‌رسید، و استوار به تکنیک (tekhne) نبود. تکنیک یا تخنه به تفسیر هابرماس یعنی آفریدن نتیجه‌ای به یاری ابزاری که سرآمدان برگزینند. آنان می‌کوشند تا به هدفی از پیش معلوم دست یابند بی‌آنکه نیازی به بحث شهروندان احساس کنند. این‌سان فلسفه‌ی سیاسی یونانیان به معنای دقیق واژه علم نبود، یعنی نمی‌شد آن را episteme خواند، بل گونه‌ای بینش اخلاقی بود وابسته به عقیده‌ی مردمان (Doxa) که آزادانه بیان می‌شد.[۲۵]

تفاوت اصلی میان برداشت آیین کلاسیک یا یونانی سیاست و برداشت مدرن در تمایز معناهای نظریه و کنش و معنای نسبت درونی آن‌هاست. برای یونانیان سیاست همچون بینش اخلاقی «آیین زندگی نیک» بود، و از آنجا که به زندگی شهروندان پیوسته بود و با عقیده‌ی آنان نسبت مستقیم داشت، گونه‌ای Phronesis محسوب می‌شد، یعنی دانایی بود از راه کشف منطق چندگونگی. اما برداشت مدرن از سیاست یا «علم سیاست» اخلاقی نیست و پس از ماکیاول هنر بهتر و آسانتر زیستن است نه بر بنیانی اخلاقی به راه

درست و نیک زیستن. از سوی دیگر مفهوم جدید سیاست مفهومی است تکنیکی در خدمت هدفی بیش و کم مشخص و استوار به «فلسفه‌ای اجتماعی» که براساس خردباوری (راسیونالیسم) راه را بر «علم سیاست» می گشاید. در فاصله ی میان این دو برداشت می توان ادراک سده های میانه از سیاست را یافت و مثالی برجسته را از آثار توماس آکیناس آورد. توماس قدیس همچون مردی متأله برداشتی اخلاقی از سیاست را حفظ کرد، اما این اخلاق استوار به قاعده ی گفتگو و بحث برای رسیدن به شیوه ی نیک زیستن نبود. در کارهای او منطق مکالمه جای خود را به «برداشتی فرجام شناسیک» داد، یعنی ادراکی تکنیکی که با عنایت به احکام شریعت، مکالمه ی میان افراد انسان را معتبر یا دستکم همچون ضابطه ی اصلی نمی شناخت. این بینش در گوهر خود استبدادی بود، زیرا تشخیص مصلحت جامعه را به عهده ی سرآمدان و آشنایان به رموز **کتاب مقدس** می گذاشت. آن حقوق استبدادی که یونانیان برای «ارباب خانه» قائل بودند و آن را oikos می خواندند و به تأکید می گفتند که جز در چاردیواری خانه (زندگی خانوادگی و مناسبات با بردگان) کارآیی ندارد، بنا به بینش توماس قدیس در مناسبات حاکم و «اهالی» ظهور می کرد.

در نظریه ی سیاسی پس از رنسانس این بینش اخلاقی – استبدادی دگرگون شد. از یکسو فیلسوفانی با تکیه بر واقع‌بینی اجتماعی و سیاسی از سیاست چونان قاعده ی بهتر و آسانتر زیستن یاد کردند (ماکیاول) و از سوی دیگر فیلسوفانی جنبه ی اخلاقی زندگی سیاسی را متعلق به آرمانشهر دانستند و از راهی دیگر به نتیجه ی عملی زندگی سیاسی چونان تلاش برای تحقق نقشه هایی خاص رسیدند (تامس مور). دو فیلسوفی که نام بردم همزمان از دو راه به دفاع از منافع شهروندی رسیدند. نخستین با طرح مصلحت و منفعت شهریار و دومی به میانجی نگرشی آرمانشهری. با لویاتان تامس هابس گرایش علمی – تکنیکی پیروز شد، هرچند که گاه به گاه ندای اعتراض به این پیروزی نیز به گوش می رسید. هابرماس به عنوان نمونه‌ای عالی از آثار ویکو یاد می کند که در مورد «خطر فهم از سیاست همچون علم» هشدار می داد و از ضرورت« تفاهم افراد جامعه» یاد می کرد.[۲۶] به نظر هابرماس ویکو تاحدودی سخنگوی ایده ی سیاست همچون مکالمه و ارتباط بود، اما هانا آرنت او را نیز «بیانگر روحیه ی تکنیکی» می شناخت.[۲۷] هابرماس تاکید می کند که هرجا ویکو به سیاست اشاره‌ای دارد مقصودش همان **Phronesis** یونانی است که در خود ضرورت پذیرش بحث همگانی را پیش می کشد و ریشه ی این نظر هم «تقدم زمینه ی پیشاعلمی زیست جهان (Lebenwelt) بر پراتیک و علم است». اگر از مثال ویکو بگذریم – و از گوهر آزادیخواه اندیشه ی سیاسی روشنگران – در کل، حرکت برداشت مدرن از سیاست در حکم گسستن از پراتیک و منطق مکالمه بود، و روی آوردن به «سیاست چونان یک علم یا یک فن». تلاش هابس که برنامه‌ای تنظیم کند تا رفتار انسانی را چونان

داده هایی قابل پیش بینی به سوی هدف تنظیم زندگی سیاسی و اجتماعی گذر دهد، پیشنهاده ای مهم از سیاست مدرن را ساخت: براساس شناخت دقیق قوانین طبیعت انسانی می توان یک بار و برای همیشه به زندگی اجتماعی نظم داد. هابرماس یادآور می شود که آنچه در این میان از دست رفت (که مهمترین نکته هم بود) کارکرد مستقیم و استوار به پراتیک مردمان بود که «زمانی رهایی خود را نتیجه ی پراتیک خویش می شناختند». گستره ی همگانی فضایی بود که می شد در آن نشانه هایی از کنش ارتباطی و تصمیم گیری دمکراتیک را یافت. زوال آن در سده ی بیستم، نشانه ی پیروزی خرد ابزاری و تکنیکی بود بر «منطق مکالمه». اما به گمان هابرماس این پیروزی برخلاف آنچه آدورنو و هورکهایمر در دیالکتیک روشنگری ترسیم کردند نه قطعی است و نه نهایی.

۳. کنش ارتباطی

هرچند کنش ارتباطی یکی از مهمترین مفاهیم نظری در شناخت کارکرد انتقادی، منطق مکالمه و چاره جویی در گستره ی همگانی است، اما بحث کاملی در شناخت این مفهوم در کتاب دگرگونی ساختاری گستره ی همگانی نیامده است. درواقع دراین کتاب کنش ارتباطی همچون نکته ای شناخته شده یا پیش فرضی آشنا مورد بحث قرار گرفت. اما در آثار بعدی هابرماس به دشواری های نظری که این مفهوم می آفریند توجه شد، و او دانست که پیش بردن بحثی دقیق درباره ی کنش ارتباطی تا چه حد ضروری است. سرانجام به سال ۱۹۸۱ کتاب نظریه ی کنش ارتباطی در دو مجلد و حدود هزار صفحه منتشر شد. در این کتاب هابرماس جنبه های متنوع نظری را که مفهوم کنش ارتباطی پدید می آورد به بحث گذاشت و آراء بسیاری از فیلسوفان اجتماعی را که به شکلی درباره ی ارتباط و کنش متقابل بحث کرده بودند، نقد کرد.[۲۸] در مقاله ی حاضر، در نخستین گام برای توضیح مفهوم کنش ارتباطی بحث را از تمایز میان کار و کنش متقابل آغاز می کنم. هابرماس در مقاله ای با عنوان «کار و کنش متقابل: اشاراتی به فلسفه ی روح هگل که در ینا نوشته شده است» (۱۹۶۷)[۲۹] از تمایز این مفاهیم در یادداشت ها و قطعه هایی بحث کرد که هگل در سال های ۱۸۰۵ و ۱۸۰۶ در شهر ینا نوشت و به کار پدیدار شناسی روح نیز آمدند. بنا به تفسیر هابرماس هنگامی که هگل از مناسبت ابزاری انسان با طبیعت بحث می کند به «دیالکتیک کار» می پردازد و نشان می دهد که از این دیالکتیک «آگاهی تکنیکی» زاده می شود و از دیدگاه روش شناسیک نتیجه اش شکل گیری روش های «علم طبیعت» است.[۳۰] اما هنگامی که هگل از مناسبات انسانی یا اخلاقی بحث می کند «دیالکتیک کنش متقابل» را پیش می کشد که تنها در پیکر زبانی نمادین قابل بیان و فهم است و اهمیت آن در طرح گونه ای نسبت شناسا یا سوژه با خود اوست، از راه فهم

کنش‌هایی که میان او و دیگران رد و بدل می‌شود.[۳۱] هگل در این مورد از «دیالکتیک بازنمایی» یاد کرده است که همراه «دیالکتیک کنش متقابل» مطرح می‌شود و معنایی ویژه در یادداشت‌های فیلسوف دارد: به خود آشکار شدن، یا به خود معرفی شدن.[۳۲]

در تفسیر هابرماس از این متن هگل و به‌طور کلی در «نظریه‌ی کنش ارتباطی» تمایزی اهمیت می‌یابد که هانا آرنت میان کار و کنش قائل شده است. آرنت در کتاب **موقعیت انسانی** دو نوع کار را ازهم جدا کرده: کار یا Labor فعالیتی است مرتبط به فراشد زیست‌شناسیک بدن انسان. یعنی این فعالیت جهت برآوردن نیازهای جسمی است و موقعیت یا شرط انسانی آن خود زندگی است. در مقابل تلاش یا Work فعالیتی است که به سویه‌ی «غیرطبیعی» هستی انسان مربوط می‌شود. این فعالیت به معنای ساختن است و موقعیت یا شرط انسانی آن «بودن در جهان» است. نکته‌ی مهم اینجاست که این هردو متفاوتند از کنش (Action) که به مناسبت میان افراد انسان مربوط می‌شود. موقعیت یا شرط انسانی آن «بودن با دیگران» است، و شرط قطعی زندگی سیاسی همین کنش است: «از این رو در زبان رومیان که چه بسا سیاسی‌ترین موجوداتی بودند که شناخته‌ایم «زندگی کردن» با «میان دیگران بودن» یکی است، همانطور که «مردن» با «میان دیگران نبودن» یک معنا میدهد».[۳۳] تمایزی که هابرماس میان کار و کنش متقابل قائل شده همانند تمایز مورد بحث آرنت است. کار از نظر هابرماس هم در حد هستی هرروزه‌ی انسان جای می‌گیرد و هم «مقوله‌ای است شناخت‌شناسیک» و می‌توان گفت که «دریک زمان هردوی این‌هاست».[۳۴] اما آدمی در **زیست‌جهان** به سرمی‌برد، در دنیایی پیشا علمی که در آن انسان زندگی و تجربه می‌کند. این جایگاه راستین زندگی فعال آدمی مفهومی متفاوت از ساختن و کارکردن را پیش می‌کشد: «نوع انسان با ساختار ثابت طبیعی یا متعالی تعریف نمی‌شود، بل با سازوکار انسانی شدن (Menschwerdung) تعریف می‌شود».[۳۵] انسانی شدن یعنی وجود تاریخی یافتن و درگیر با مناسبات اجتماعی (با دیگر افراد انسان) زندگی کردن.

بیان مناسبات انسانی و کنش متقابل تنها به متن فلسفی (و پیچیده‌ی) هگل در «فلسفه‌ی روح ینا» خلاصه نمی‌شود. نمونه‌ای عالی از آن را می‌توان در بحث از دیالکتیک خدایگان/ بنده در **پدیدارشناسی روح** یافت. اهمیت این بحث را باید از تاثیری شناخت که بر فلسفه‌ی اجتماعی سده‌ی نوزدهم نهاد. بر بنیان این بحث مارکس مفهومی را در نخستین آثار خود پیش کشید که بعدها، در پیشگفتار مهمی که به «**درآمدی به نقد اقتصاد سیاسی** در سال ۱۸۵۹ نوشت، آن را «مناسبات تولید» خواند، و زیربنای جامعه‌اش دانست که امکان بررسی «چارچوب نهادی جامعه» را فراهم می‌آورد. مارکس با طرح این مفهوم ساختار کنش‌های متقابل یا پراکسیس را به گستره‌ی علوم انسانی راه داد و مهمتر نشان داد

که نقد ایدئولوژی به پراکسیس وابسته است و نقادی هرگز نمی تواند جدا از شناخت «کنش متقابل» یا «کنش ارتباطی» باشد. مارکس که در بخش مشهور به «بت‌وارگی کالاها» در نخستین فصل **سرمایه** الگوی فویرباخ را درباره‌ی «بازگونی» دنیای حقیقی و دنیای رازآلود عرفانی - دینی تکرار می کرد، چون همین بنیان کنش ارتباطی یا پراکسیس را در نظر داشت راه به جای تازه‌ای برد: به نقادی ایدئولوژی.

اما هابرماس نشان می دهد که مارکس در پژوهش های اقتصادیش فعالیت محسوس انسانی را کار نامید و جایگاه آن را در تولید مادی جامعه برجسته کرد. برداشت او از کار وابسته بود به بنیانی تکنیکی و در آن اثری از مفهوم کنش ارتباطی نمی توان یافت.[۳۶] به بیان دیگر کار در حد خردابزاری مطرح می شود و حتی مفهوم «کار از نظر اجتماعی لازم» نمی تواند دور از خردابزاری و تکنیکی استفاده‌ای بیابد و ارتباطی به پراکسیس ندارد که مفهومی است در حد پراتیک. بدین سان مارکس که توانسته بود در گستره‌ی نقد ایدئولوژی از مفهوم کنش‌ارتباطی (که خود آن را پراکسیس می نامید) سود جوید، در نوشته های اقتصادی خود به مفهومی از کار بازگشت (که تفاوتی با مفهوم کار در آثار اقتصاددانان کلاسیک ندارد) و حتی بازتولید نوع انسان را هیچ ندانست مگر بازتولید نیروی کار، و فرهنگ را «در تحلیل نهایی» هیچ ندانست مگر بیان سویه‌ی تکنیکی تولید مادی. بنا به این مفهوم کار، می توان هرچیز را به شرایط مادی تولید اجتماعی فروکاست.

در مقابل چنین برداشتی می توان گفت که فعالیت انسان به دو پاره‌ی متمایز تقسیم می شود: کنش‌ابزاری هدفمند و کنش‌ارتباطی. با دقت به کنش ابزاری نمی توان تکامل نوع انسان را از چشم‌انداز اجتماعی - تاریخی باز شناخت و سرانجام باید آن را به مفهوم «رشد نیروهای تولید» فروکاست. اما بادرنظر گرفتن کنش‌ارتباطی می توان گفت که مفهومی روش‌شناسیک یکسر متعلق به علم انسانی را در اختیار داریم، مفهومی که براساس سرمشق علم طبیعت ساخته نشده است. تنها با طرح پراکسیس، رهایی انسان را با توسعه‌ی تکنیکی (تکنولوژیک) یکی نخواهیم پنداشت. به نظر هابرماس دیدگاه ناامید دو اندیشمند برجسته‌ی مکتب فرانکفورت یعنی آدورنو و هورکهایمر در کتاب **دیالکتیک روشنگری** و نیز نقد هربرت مارکوزه به «خردباوری از دیدگاه ماکس وبر» که به «نقادی خرد تکنولوژیک» ختم شد،[۳۷] ریشه در خطایی نظری دارد. این سه متفکر میان تکنیک (کار) و پراتیک (کنش متقابل) تفاوت نگذاشتند. درحالیکه باید میان کنش‌ابزاری (که با قاعده های تکنیکی تعیین می شود و استوار است به دانش تجربی) و کنش متقابل یا کنش‌ارتباطی که درواقع به پذیرش حقوق برابر و کامل طرفین مکالمه وابسته است تفاوت گذاشت. هابرماس یادآور شده که همین نادیده گرفتن سویه‌ی پراتیک کنش، سبب شده که اندیشمندی رادیکال چون مارکوزه در رد تکنولوژی و خرد تکنیکی به نتیجه‌ای برسد

که متفکر محافظه کاری چون آرنولد گلن بدان تاکید داشت.

هابرماس خط تاکید را نه زیر تکنولوژی، بل زیر چارچوب نهادهای گستره ی همگانی می کشد. این سان او از دیدگاه «رمانتیک» که تنها مخاطرات تکنولوژی را هشدار می دهد به چشم‌اندازی دیگر دست می یابد: امکان نظارت آگاهانه و اجتماعی رشد نیروهای فنی و تولیدی. از همین نکته می توان بنیان نظر هابرماس را در مورد «به پایان رساندن طرح ناتمام مدرنیته» دریافت. خردباوری در گستره ی کنش ابزاری یعنی خلاصه کردن بحث به رشد نیروهای تولید و گسترش نظارت تکنولوژیک بر طبیعت، اما خردباوری در گستره ی کنش ارتباطی یعنی گسترش کامل توان ها و نیروهای انسانی. در عمل می توان از مصلحت های تکنیکی در پیش بینی (و نظارت بر) فراشد تولید گذشت و به منافع و مصلحت های پراتیک یعنی ارتباط و بحث آزادانه رسید. تنها در این حالت رشد نیروهای تولید و نظارت تکنولوژیک در چشم‌انداز زندگی اجتماعی مانع گسترش ارتباط آزاد انسانی نخواهد شد و زوال گستره ی همگانی را در پی نخواهد داشت.

می توان به زبان کانت گفت که مصلحت و منفعت انسانی (یعنی ضمانت سالاری او بر سرنوشتش) در این است که با دیگران به گونه‌ای بخردانه در ساحت های متفاوت تکنیک، کنش متقابل و رهایی از محدودیت ها زندگی و همکاری کند. بدین سان اصل دمکراسی جز این نخواهد بود: ضرورت بنیان شکل های نهادی ضامن تداوم ارتباط صریح، آشکار، همگانی و نقادانه میان افراد جامعه. کنش ارتباطی بر اساس الگوی «کنش گفتاری» (مفهومی که هابرماس از زبانشناسی جدید و از دستاوردهای فلسفه ی تحلیلی در زمینه ی زبان آموخت) بر این قاعده استوار خواهد بود: تفاهم، امتیاز دادن و پذیرش این نکته که واقعیت در گفتار و ارتباط با دیگری ساخته خواهد شد. این قاعده ی اصلی گستره ی همگانی است که هابرماس در مقاله‌اش «پراگماتیک همگانی چیست؟» و در کتاب **نظریه ی کنش ارتباطی** به گونه‌ای همه جانبه مطرح کرده است. هابرماس چه در آثار بعدی خود (به‌ویژه در کتاب **اخلاق و ارتباط** ۱۹۸۳) و چه در مباحثی که با فیلسوفان و اندیشمندانی پیش برد که در مورد بسیاری از جنبه های روش شناسیک و نظری چون او نمی اندیشیدند (کارل پوپر، نیکلاس لوهمان، هانس گئورگ گادامر، کارل اتو آپل، ژان فرانسوا لیوتار و...)[۳۸] نشان داد که خردباوری مدرنیته در دل خود امکان تکامل تا حد «خردارتباطی» را داراست یعنی گونه‌ای از عقلانیت است که بر اساس تلاش برای درک یکدیگر شکل گرفته است. چنین دیدگاهی ناگزیر «اخلاق ارتباطی» را مطرح می کند که موضوع واپسین کارهای هابرماس است. با دقت به آثار هابرماس می توان گفت که هسته ی مرکزی نظریه ی هابرماس درباره ی گستره ی همگانی مسیر بعدی کارهای او را تعیین کرد و دستاوردی بزرگ بود برای منطق مکالمه.

1. J. Habermas, structurwandel der Offentlichkeit, suhrkamp, 1991.

مرجع این مقاله چاپ جدید ترجمه ی فرانسوی کتاب (چاپ نخست ۱۹۷۸) است که از این پس از آن با حروف *EP* یاد می شود:

J. Habermas, L'espace Public, tra: M. B. De Launay, Payot, Paris, 1988.

حدود چهارسال پیش ترجمه ی انگلیسی این کتاب نیز منتشر شده است:

J. Habermas, *The structural Transformation of the public sphere*, tra: T. Burger, F. Lawrence, M. I. T. press. cambridge, Mašs, 1989.

2. *EP*, pp. 83 - 89.
3. *EP*, P. 149 , P. 184.
4. *EP*, PP. 17 - 25.
5. *EP*, P. 27.
6. *EP*, PP. 77 - 83.

۷. در کتاب هابرماس بحث تاریخی از افکارعمومی (تا روشنگری) در پاره ی ۱۲ از فصل چهارم (EP , pp. 99 - 112) و بحث از جایگاه آن در اندیشه ی کانت، هگل و مارکس در ادامه ی فصل چهارم می آید. بحث نظری از نقش افکار عمومی در جامعه ی معاصر موضوع واپسین فصل کتاب یعنی فصل هفتم است.

8. *EP*, P. 42.

۹. هابرماس از فراشد نهادی شدن در پاره ی ۱۱ از فصل سوم کتاب بحث کرده است (*EP* , pp. 89 - 98).

10. F. Pollock, "Empirical Research into public opinion" , in P. connerton ed, *Critical sociology*, London,1978, pp. 225 - 236.
11. *EP*, P. 29.
12. *EP*, P. 185.

۱۳. پاره ی ۲۰ فصل ۶ کتاب درباره ی نشریه ها، رسانه های همگانی و مسأله ی تبلیغات یا «کارکردهای تازه ی گستره ی همگانی» است (*EP*, pp. 189 - 203).

۱۴. هابرماس خود در مقاله ای در ۱۹۸۹ به این نکته اشاره کرده است:

J. Habermas, "volkssouveranitat als verfahren" *Merkur*, 43/6, 1989, pp.465 - 477.

۱۵. مثلا در مقاله ی «توری ها و ویگ ها» (اوت ۱۸۵۲) مارکس نوشته است: «ویگ ها همچون توری ها فراکسیونی از بزرگ مالکان را تشکیل می دهند».

K.Marx, *Surveys from Exile*, ed: D. Fernbach, London, 1973, p. 259.

16. *EP*, P. 249.
17. *EP*, P. 149.

۱۸. نگاه کنید به مقاله ی:

o. Negt "mass media: tools of domination or instrument of liberation?" in: k.woodwarded ed, *The myth of information*, London , 1980 , pp.65-8

19 . j.m.ferry , *Habermas, l'éthique de la comminucation,* paris, 1987, p.80.
20. H.Arendt,The Human Condition ,chicago ,1958.
21. H.Arendt , vies politique, paris,1986,p.304.
22. j.m.ferry , op.cit , p.79

۲۳. نگاه کنید به مقاله ی هابرماس «حقوق طبیعی و انقلاب» در:

J. Habermas, Theory and Practice, tra: J. viertel, Boston, 1993,
24 . Ibid., pp .41-8 pp.82 - 120.1.
25 . EP , pp.15-17.
26 . J . Habermas, Theory and Practice, pp. 45-46,73-75.
27 . H . Arendt , La crise de la culture ,paris,1972,p.79
tra: j.m.ferry, paris,1987.
28 . j.Habermas , Théorie de l'agir communicationnel

ونیز نگاه کنید به کتاب زیر که در آن شماری از دشواری های نظری کتاب هابرماس توضیح داده شده است:

D.Ingram, Habermas and the dialectic of reason, Yale university press, 1987.
29. J. Habermas, La technique et la science comme "Ideologie" tra: j.R. ladmiral, paris, 1990, pp. 163-211.
30 . Ibid , pp.184-185.
31 . Ibid , p.179
32 . Ibid , p.185
33. H.Arendt , The Human Condition , pp.7-8.
34 . J.Habermas, knowledge and human interest , tra : j.j shapiro, Boston,1972,p. 28.
35 . Ibid , p. 29.

۳۶. نگاه کنید به پیشگفتار مهم تامس مک کارتی بر کتاب هابرماس:

J. Habermas, Legitimation Crisis, tra: T. Mc Carthy, Boston, 1975, pxix.

ونیز رجوع کنید به کتاب مک کارتی:

T. Mccarthy, The critical theory of jurgen Habermas, cambridge, mass, 1978.

۳۷. نگاه کنید به مقاله ی «صنعتی شدن و سرمایه داری در آثار ماکس وبر» (۱۹۶۴-۶۵) در:

H. Marcuse, Negations, tra: J. J. shapiro, London, 1968, pp. 201-22 6.

۳۸. در مورد اهمیت مکالمه ی هابرماس با این اندیشگران نگاه کنید به:

R. C. Holub, Juregen Habermas, Critic in the Public sphere, London, 1991.